

Title	La tolérance ou la présence d'un certain cartésianisme chez Pierre Bayle
Author(s)	Tsuzaki, Yoshinori
Citation	メタフュシカ. 34 p.1-p.21
Issue Date	2003-12-25
oaire:version	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66685
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

La tolérance ou la présence d'un certain cartésianisme chez Pierre Bayle

TSUZAKI Yoshinori*

Le plaidoyer des Lumières en faveur de la tolérance religieuse, tel qu'il est représenté par des écrivains comme Montesquieu et Voltaire, n'a guère fait que diffuser et, en même temps, vulgariser des conceptions exposées dès la fin du XVII^e siècle en France par Pierre Bayle en particulier. En effet, l'*Encyclopédie* au XVIII^e siècle termine son article *Tolérance* en disant : « nous renvoyons les lecteurs curieux d'approfondir ce sujet au *commentaire philosophique de Bayle*, dans lequel selon nous, ce beau génie s'est surpassé [n.s.] »¹. Ce dont il est question n'est rien de moins que le *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contrains-les d'entrer*² paru en 1686, pour opposer à la légitimation de la persécution des protestants les droits de la conscience morale, dont la défense caractérise la doctrine baylienne de la tolérance.

Ce livre fondateur, le plus puissant manifeste dans lequel les Lumières se reconnaissent par anticipation, n'est cependant ni la première ni la dernière parution (la troisième partie de la *Réponse aux questions d'un provincial* parue en 1706) ayant donné l'occasion à Bayle de présenter ses pensées sur la tolérance de façon à la fois systématique et synthétique. C'est effectivement dans les *Nouvelles lettres de l'auteur de la critique générale de l'Histoire du Calvinisme* parues en mars 1685³, qu'il a défendu pour la première fois, à travers une argumentation originale, la conception de la tolérance, conçue comme valeur positive, ce qui était une idée neuve en ce XVII^e siècle finissant⁴. Certes, dans les textes antérieurs à cette année, tels que son deuxième ouvrage français, la *Critique générale de l'Histoire du Calvinisme* du P. Maimbourg parue en 1682, il avait tenté tout simplement, comme beaucoup d'auteurs protestants français, dans un dernier effort désespéré, d'écarter la catastrophe pressentie : la révo-

* Je remercie vivement mon collègue et ami Alexandre Dardigna, École normale supérieure (rue d'Ulm), d'avoir bien voulu lire attentivement le manuscrit pour lui apporter les corrections nécessaires et des améliorations heureuses.

tion de l'Édit de Nantes, en octobre 1685⁵. Or, la lecture des *Nouvelles lettres* retient d'autant plus l'attention que Bayle y prend déjà une certaine position, «*en matiere de Religion*». Celle-ci se fait de manière très claire et explicite par rapport au cartésianisme, dont l'entrée stratégique dans les académies protestantes en France de la seconde moitié du XVII^e siècle n'est pas négligeable, toutes s'opposant aux catholiques cartésiens comme Pierre Nicole⁶. L'attitude de Bayle, qui a été une constante jusqu'au *Supplément du Commentaire philosophique* en 1688, se manifeste à partir de deux formulations. La première étant : «*il ne faut point suspendre son consentement, jusques à ce que l'on ait acquis toute l'évidence que l'on attend dans la Philosophie de Monsieur Des-Cartes, avant que de prendre parti*». Selon l'auteur, pour compléter, «établir» ce premier principe *anti-cartésien* de l'évidence, il faut en poser un second : «*la regle de juger n'est point dans l'entendement, mais dans la conscience*» (OD,II,334B)⁷. Comment ces deux principes se complètent-ils ?

Bayle, à premier vue, n'affirme pas «*Cartésiennement*» (OD,II,335A) qu'on a besoin d'embrasser et de concevoir les objets selon des idées claires et distinctes, acquises par «un examen sévère»; mais qu'il nous faut le faire selon que la conscience nous dicte qu'«en les embrassant nous ferons ce qui est agréable à Dieu» (OD,II,334B). Autrement dit, la maxime cartésienne de l'examen strict des raisons favorables ou défavorables à une décision est invalidée par la règle de la conformité de cette décision avec un *dictamen* de la conscience, un verdict qui n'est pas seulement jugement moral sur l'acte commis, mais aussi opinion décisive pour guider le choix moral. Bayle est-il alors tout simplement anti-cartésien dans le domaine de la *praxis* ? On s'apercevra qu'il faut nuancer une telle qualification, au moment d'aborder le texte de près. Il s'agit bien de repérer sa prise de position stratégique à l'égard du cartésianisme : celle-ci joue un rôle important, mais qui n'est pas sans poser de problèmes, pour élaborer la théorie de la tolérance, surtout religieuse, dans l'auto-commentaire en 1688 du *Commentaire philosophique*, en particulier. Nous allons donc dégager la position complexe, voire éclectique, de Bayle.



Les ouvrages strictement philosophiques de Bayle ont été écrits en latin avant que l'auteur s'établisse à Rotterdam, à la fin de 1681⁸, et ils sont dus plus ou moins à un contexte de rencontres et d'échanges avec le courant cartésien : tel est le cas du *Systema totius philosophiæ*. La première partie, la *Logica*, montre précisément que le premier précepte de la méthode selon Descartes, à savoir qu'il faut «eüter soigneusement la Precipitation, & la Preuention» (AT, VI,18)⁹, a pour fondement l'axiome «*illud omne verum est, quod clare distincte-que percipitur*» (OD,IV,256B). Cet axiome n'est autre que la «reigle generale», donc la base de la métaphysique cartésienne, établie et présentée dans la quatrième partie du *Discours de la Méthode* : «les choses que nous conceuons fort clairement & fort distinctement sont toutes vrayes» (AT,VI,33). La première règle de la méthode est en stricte continuité avec ce que Bayle appelle «la Maxime de Monsieur Des-Cartes» (OD,II,245B), et qu'il refuse en disant qu'il ne faut jamais affirmer que ce que l'on conçoit clairement & distinctement être véritable» (OD,II,248A) dans les *Nouvelles lettres*. C'est surtout dans le domaine de la pratique et de la morale, que Bayle récuse l'universalité de cette maxime. En effet, il déclare même très précisément qu'«on n'a pas dessein de suivre l'exacritude de la *Métaphisique Cartésienne* à tous égards [n.s.]». Autrement dit, il ne faut pas subordonner toute affirmation au critère cartésien de l'«examen» ; il ne faut pas, pour «juger des actions de l'homme» (OD,II,245A ; 248A, *etc.*), se conformer à la règle exigée «pour juger de la nature des choses» (OD,II,245A). Ce rejet du principe cartésien de l'évidence mène finalement Bayle à des conséquences morales, et donne, en particulier, l'une des bases théoriques à la doctrine de la tolérance¹⁰ : la défense des droits de «la conscience erron[n]ée» (OD,II,422B ; 425A, *etc.*). En effet, il affirme déjà en novembre 1684 dans les *Nouvelles de la République des lettres* qu'«on ne peut pas faire un plus grand abus de la maxime de ce Philosophe [=Descartes], que de la pousser jusques aux matieres de conscience [n.s.]» (OD,I,161A). Le problème posé par cette maxime ne peut pas être dissociée de celui qui concerne la con-

science en particulier chez Bayle, dans la mesure où l'opposition entre la «conscience» et les «idées claires et distinctes» est manifeste et déclarée.

De quoi s'agit-il alors quand on parle de la conscience chez Bayle ? Pour voir sa détermination de près, commençons par considérer que c'est précisément au milieu du XVII^e siècle que s'opère le passage du concept traditionnel de *conscience*, éminemment moral, au concept moderne, moralement neutre et issu de la tradition (cartésiano-)malebranchiste. Ce passage ne fut pas simple surtout en raison du caractère fortement polysémique du terme en question¹¹. Alors que Descartes n'hésite pas à employer, pourtant une seule fois, le vocabulaire de la *conscience* pour la «morale par prouision» (AT,VI,22) dans la troisième partie du *Discours de la Méthode*¹², conformément à la théologie morale prescrite par la *ratio studiorum* de ses années de formation, il l'évite soigneusement en métaphysique, c'est-à-dire dans les *Meditationes de prima philosophia*¹³, ou, à tout le moins, ne l'utilise que très parcimonieusement dans un contexte scolaire : les *Principia philosophiæ*, I, 9¹⁴. En revanche, Malebranche est parmi les premiers philosophes de langue française, qui l'utilisent au sens *non* moral, pour indiquer la connaissance réfléchie, mais obscure et indistincte, que l'homme a de ses actes et de ses pensées¹⁵. De ce point de vue, même la *conscience* au sens traditionnel du terme, c'est-à-dire cette fonction de l'esprit humain qui serait le juge intime de nos actions, n'est pour l'Oratorien qu'une norme particulière de «sentiment intérieur», ou «instinct»¹⁶, dont la fiabilité n'est pas toujours assurée : le fait d'éprouver un sentiment de remords ou de culpabilité est un critère dangereux pour juger de la moralité d'une action, car «quand on agit contre l'opinion & la coutume, on sent souvent des reproches intérieurs assez semblables à ceux de la Raison & de l'Ordre» ; cela explique pourquoi «il y a tant de personnes qui de bonne foi défendent des erreurs abominables»¹⁷. La conscience s'oppose en général à la raison, ou, si l'on reprend le vocabulaire cartésien, aux idées claires et distinctes de l'ordre ; elle s'identifie avec un instinct obscur, immédiat¹⁸, indépendant de tout effort rationnel de compréhension. Les lexicologues les plus sensibles ne manquèrent pas d'enregistrer promptement cette évolution sémantique, signalant également son origine malebranchiste : à partir de la deuxième édition du *Dictionnaire*

universel de Furetière, qui est procurée par Henri Basnage de Beauval en 1701, la «CONSCIENCE» est définie, précisément avec la référence à «MALEB.», bien entendu, Malebranche, comme le «*sentiment interieur* qu'on a d'une chose dont on ne peut former d'idée claire, & distincte [n.s.]»¹⁹.

C'est à cette définition que songe Bayle, lorsqu'il analyse le rôle de la «conscience» pour la conduite pratique des hommes, non dans la troisième partie de la *Réponse aux questions d'un provincial*, où il ressentira à nouveau la «nécessité de fixer la signification du mot de conscience» (OD,III,985A)²⁰, mais justement dans la deuxième partie du *Commentaire philosophique* ; en même temps, il y essaie, pourtant, de ne pas abandonner la signification morale traditionnelle de ce terme. Le penseur s'inspire ici explicitement de la thèse cartésienne, plus précisément malebranchiste²¹ qui fait des sentiments intérieurs de douleur et de plaisir des instruments obscurs et indistincts, que Dieu a donnés à l'homme «par rapport à son corps», pour qu'il «discerne les corps nuisibles de ceux qui sont favorables» (OD,II,440B). Selon Bayle, Dieu nous a donné un instrument de ce genre non seulement pour le corps, mais aussi pour l'âme ; cet instrument, cette «pierre de touche», est la conscience, qui nous conduit par un «sentiment intérieur» (OD,II,441A)²² dans le monde opaque de nos choix moraux. De là le caractère à la fois divin et humain de la conscience : d'un côté, divin, en tant que guide providentiel qui nous aide à nous orienter dans la vie, à savoir «la voix & la loi de Dieu» (OD,II,384B) par rapport à chaque homme. Le penseur affirme même que «tout hommage rendu à la conscience, toute soumission à ses jugemens & à ses arrêts, marque qu'on respecte la loi éternelle, & la Divinité dont on reconnoît la voix dans le tribunal de son cœur» (OD,II,424A). De l'autre, le caractère de la conscience est aussi humain, en tant que principe subjectif comparable au «goût», et donc conditionné par l'éducation, par les préjugés de l'enfance et par les caractéristiques individuelles de chacun, ce qui fait que «cette conscience montre à l'un un tel objet comme vrai, et à l'autre comme faux» (OD,II,441A).

Or, toute la force baylienne d'élaborer un tel «Système de la conscience» (OD,II,546 en marge) consiste à retourner le thème de la conscience errante, censé justifier la persécution, en argument en faveur de la tolérance. Sa thèse a

pour but de prouver que, «ce que la conscience bien éclairée nous permet de faire pour l'avancement de la vérité, la conscience erronnée nous le permet, pour ce que nous croïons la vérité» (OD,II,422B), et donc de montrer l'égalité des droits de la conscience, non errante et errante. Pour entrer dans le détail, le mieux est de commencer par voir de près comment Bayle analyse la foi en Dieu, dans la première partie du *Commentaire philosophique*, et divise son essence en deux : «les jugemens que notre esprit forme de Dieu» et «les mouvemens de respect, de crainte & d'amour que notre volonté sent pour lui» (OD,II,371A). Ce qu'il en tire sert à expliquer la différence, *a priori*, entre les deux types de conscience. Si la conscience, qu'on a en soi comme «la voix & la loi de Dieu», est errante, c'est parce qu'on forme un mauvais jugement sur Dieu ; en revanche, si elle ne l'est pas, c'est qu'on en forme un bon jugement. Bayle va encore plus loin et énonce qu'il faut dissocier ici le *quod creditur* de la *fides qua creditur* et qu'on accorde plus d'attention à la foi qui fait croire quelque chose qu'à la chose qui est crue. Ce qui importe ici, c'est la qualité, en quelque sorte, de la foi et non pas son intitulé, la manière de croire et non pas la matière de la croyance²³. Autrement dit, la conscience, soit errante soit non errante, ne reste que devant ce qu'elle «croit» être vrai. Il n'y a donc aucune différence, *a posteriori*, dans la mesure où chacun détermine sa manière de respecter Dieu selon le jugement formé par son entendement, et donc que chacun se met dans un état *fidèle* à sa conscience. C'est cet état d'âme qui garantit les droits de la conscience errante.

Mais, une telle défense, une telle protection des droits de la conscience errante se trouve, dans une perspective historique²⁴, de façon assez similaire chez d'autres écrivains protestants comme Jean Daillé dans l'*Apologie des églises réformées* en 1633, et Pierre Jurieu dans le *Traité de la puissance de l'Église* en 1677. En effet, ils admirent, ainsi que Bayle, le fait que la conscience hérétique nous dicte, au même titre que la «conscience orthodoxe» (OD, II,425A), une chose «agréable» à Dieu. L'une des originalités les plus remarquables dans le «Système de la conscience» de Bayle tient, nous semble-t-il, à ce qu'il rend impossible la distinction objective entre les deux types de conscience. Ce qui est décisif ici, c'est seulement ce qui entraîne l'adhésion de la conscience

morale, qui n'est pas forcément une conscience savante. Et pour cela, les raisons ne manquent pas. Tout d'abord, il y a toujours un moment où la conscience savante rencontre sa limite, étant donné que l'esprit est fait d'un entendement fini et d'une volonté infinie, leur disproportion étant la cause de l'erreur : en étant explicitement inspiré par la théorie psychologique présentée dans la *Meditatio IV* de Descartes, Bayle note que «tous les jugemens que nous portons sur les objets, soit en affirmant qu'ils sont tels ou tels, soit en le niant, sont des actes qui procedent de l'ame, [...] entant qu'elle est capable de vouloir. Il s'ensuit de-là que puis que l'erreur consiste en ce que nous affirmons d'un objet ce qui ne lui convient pas, ou que nous en nions ce qui lui convient, toute erreur est un acte de volonté» (OD,II,530B). Ce qui est plus important et plus remarquable, c'est, en deuxième lieu, qu'il n'y a pas de critère objectif des vérités révélées : «Dieu n'a pas imprimé aux véritez qu'il nous revele, à la plupart du moins, une marque ou un signe auquel on les puisse sûrement discerner, car elles ne sont pas d'une clarté Métaphisique & Géométrique» (OD,II, 437A). Cette vérité révélée de Dieu, ce *dictamen* de la conscience qui est l'objet d'un jugement formé par l'entendement, ne sont que subjectifs et dépourvus en eux-mêmes de tout caractère absolu et objectif.

Si la faculté intellectuelle de l'homme est ainsi incapable de déterminer et préciser la vérité de Dieu de façon absolue et objective, ce fait pourrait-il nous mener à une crise de la foi : au scepticisme ? Nous restent alors les deux démarches suivantes : que l'âme «se défie de toutes [choses], qu'elle les méprise toutes, & qu'ainsi elle ne fasse jamais aucun acte de vertu» ; qu'elle «se fie à toutes, après avoir senti intérieurement qu'elles leur paroissent légitimes, & être arrivée à la conviction de la conscience» (*Ibid.*). Bayle prend évidemment la deuxième pour vaincre «le Sceptique, & le Pirrhonien» (OD,II,427B) à partir de l'adhésion à la «toute vérité putative» (OD,II,438A) : «il faut se fixer à quelque chose ; & agir selon ce à quoi on se détermine, [...] soit que l'on se fixe au vrai, soit au faux» (OD,II,427B). Le penseur n'est donc pas tout simplement sceptique dans le domaine de la *praxis*²⁵. De plus, d'après Bayle, Dieu lui-même en reconnaissant cette limite de la faculté humaine, ne demande plus aux hommes de déterminer ce qui est «la vérité réelle» : «dans la condition où se

trouve l'homme, Dieu se contente d'exiger de lui qu'il *cherche la vérité la plus soigneusement qu'il pourra*, & que croiant l'avoir trouvée il l'aime & y *regle sa vie* [n.s.]» (OD,II,438B). Il en résulte qu'on doit se contenter de «la plus grande probabilité» (OD,I,161A). D'où la seule «vérité putative» nécessaire et suffisante, pour les hommes comme pour Dieu, en ce qui concerne la domaine pratique : la religion. Autrement dit, Bayle en passe, nous semble-t-il très fortement, par un certain probabilisme, qui n'est pourtant pas négatif, puisqu'il évite le scepticisme moral dont nous avons parlé.

Mais de quelle doctrine s'agit-il précisément quand on parle d'un certain probabilisme chez Bayle ? Pour y répondre, commençons par mener une brève enquête historico-conceptuelle. Dans l'histoire de la notion de probabilité, c'est l'*Expositio in Primam Secundæ*, le commentaire sur Thomas d'Aquin paru en 1577, du dominicain Barthélemy de Medina, qui représente un tournant décisif et important. Ce dominicain, en effet, intéresse surtout l'histoire de la théologie pour avoir formulé, pour la première fois, la théorie du *probabilisme* qui devait entraîner dans les siècles suivant une si profonde scission²⁶. Bientôt ainsi suivie par d'autres membres de son ordre et nombre de jésuites, il permet de choisir, indépendamment de notre adhésion spontanée à la vérité, l'opinion la moins probable, car celle-ci reste encore probable *pourvu qu'elle ait pour elle l'autorité*. Ici, il faut bien comprendre que l'adjectif latin *probabilis*, traduit par le français *probable*, ne renvoie pas à une *possibilité* quelconque, mais seulement à une preuve : *probable*, c'est-à-dire *qui peut se prouver*. En d'autres termes, *probabilis* serait, plus conformément à l'étymologie et selon son usage constant avant le sens leibnizien, traduit par *plausible*, voire *prouvable*²⁷. En effet, la probabilité n'a rien à voir avec le concept mathématique de probabilité, inventé par Leibniz, qui consiste à calculer les chances qu'un événement a de se produire²⁸. Si l'on entend ainsi par probabilité ce qui peut se prouver, elle devrait s'accroître avec le nombre des *auctoritates* : elle a d'autant plus de crédit que l'opinion sur laquelle elle porte a été prouvée, c'est-à-dire argumentée, soutenue et accrue par l'avis de plus d'autorités. Dans la mesure où ce dernier peut être tant intrinsèque qu'extrinsèque, la probabilité est d'autant plus digne d'être approuvée par les meilleures raisons personnelles ainsi que

sur les raisons des meilleures personnes : une proposition probable peut l'être de façon *rationnelle* (le probabilisme intrinsèque) ou *authentique* (le probabilisme extrinsèque)²⁹, à la condition seule où l'on reprenne un tel jugement probable *pour en faire un usage pratique*.

Que pouvait retenir Bayle d'une telle doctrine représentée par Medina, duquel, dans un contexte casuistique, Jacques Basnage a déjà rapproché celui-là dans le *Traité de la conscience* paru en 1697³⁰ ? Il commence aussi par diviser le «probabilisme» (*Dict.*,III,453B) en deux : «la voie de l'examen» (*Dict.*,XI,145A ; 526B ; 527A, *etc.*) et «la voie de l'autorité» (*Dict.*,XI,142B ; 145A ; 526B ; 527A, *etc.*). Concernant la première voie, on pourrait l'identifier avec une sorte de probabilisme du *dictamen* (le probabilisme intrinsèque), l'une des originalités théoriques que l'on trouve chez Bayle. Ce dernier affirme que «Dieu n'exige ni de l'Orthodoxe, ni de l'Hérétique, une certitude acquise par un examen & une discussion *scientifique* ; & par conséquent il se contente, & pour les uns & pour les autres, qu'ils aiment *ce qui leur paroîttra vrai* [n.s.]» (OD,II,439A). Si la certitude absolue, et même l'évidence déterminée ne sont pourtant pas données aux hommes de manière «scientifique», voire objective, il faut écouter «les instincts [ou le *dictamen*] de la conscience» (OD,II,441A, *etc.*) et choisir, à travers cette tentative la plus soigneuse que nous pourrions, *ce qui nous semble le meilleur* : un probabilitiorisme intrinsèque.

Or, il serait pertinent de remarquer ici que ce probabili(ori)sme intrinsèque n'est pas pensable sans être lié, de façon problématique, au refus baylien de l'évidence cartésienne ; il applique en quelque sorte «la doctrine de la probabilité» (*Dict.*,XI,527B) contre la règle cartésienne de l'évidence. On ne peut pas s'appuyer sur «la voie de se disculper de toute témérité que les nouveaux Philosophes³¹ nous présentent, savoir de ne rien affirmer que ce que l'on conçoit clairement & distinctement ne pouvoir être faux, après l'avoir mûrement examiné sans prévention, & long-tems» (OD,II,544A), la règle ne pouvant pas être de mise dans la sphère pratique. Ce rejet permet à Bayle d'aller plus loin et d'affirmer, nous semble-t-il, que la deuxième voie (le probabilisme extrinsèque) serait possible pour les hommes, dans la mesure seule où l'on ne peut connaître où reside l'autorité, qu'en examinant quelles

sont les marques de l'église qui la possède» (*Dict.*,XI,527B). Cet examen animé par «un long travail, et une suite pénible de discussions» (*Ibid.*) n'arrive cependant pas à les identifier *de manière certaine*, comme le *Supplément du Commentaire philosophique* affirme que : «les preuves d'Hérésie, ou d'Orthodoxie particulière ne vont jamais au dessus d'une grande probabilité [n.s.]» (OD,II, 544A-544B). Si ces preuves ne sont ainsi pas fournies avec une quelque certitude, il serait impossible de recourir au probabilisme extrinsèque, puisque aucune autorité n'est établie, par laquelle l'opinion sur laquelle la probabilité porte est approuvée : «les difficultés de la voie de l'autorité» (*Dict.*,XI,527A).

Cette impossibilité du probabilisme extrinsèque, opérée par le refus baylien de l'évidence cartésienne, conduit finalement Bayle à casser et même à relativiser la distinction objective de l'orthodoxie d'avec l'hérésie : «ivresse capiteuse du relativisme»³². S'il y a, d'une certaine manière, un *signe*, une *marque* d'orthodoxie, ils doivent se former dans «le sentiment intérieur, & la conviction de la conscience», qui se trouve même chez les hommes les plus hérétiques comme chez les plus orthodoxes. Tel est l'un des aspects les plus frappants et radicaux du *Commentaire philosophique*, qui amène à Élie Saurin en particulier, de réagir vivement dans les *Réflexions sur les droits de la conscience* en 1697³³, et ainsi d'interpréter cet ouvrage comme un plaidoyer pour «l'indifférence des Religions». D'après ce théologien dont le christianisme est modéré et raisonnable, l'auteur de ce texte — Bayle n'est jamais nommé — prétend en effet que «toutes les Religions sont bonnes, saintes & agréables à Dieu, *pourvu qu'elles soient dictées par la Conscience, soit éclairée, soit errante* [n.s.]» ; or, cette doctrine, loin de favoriser la religion, s'appuie «sur des principes qui mènent infailliblement au Pyrrhonisme, & à l'Athéisme»³⁴. A rebours, s'il y a la différence entre orthodoxie et hérésie, elle ne devrait qu'être accidentelle, relative au point de vue qu'on adopte : elle s'inscrit dans une structure formelle. C'est ainsi, du seul fait de cet emploi parfaitement formel des notions d'orthodoxie et d'hérésie, que Bayle accentue fortement le caractère abstrait de ces concepts et leur signification symétrique et réciproque.



Le formalisme dans l'emploi de ces notions chez Bayle aboutit au fait que leur connotation de *valeur morale* se trouve exorcisée. C'est la présence en nous d'une existence morale telle qu'elle dépasse, c'est-à-dire *transcende* le *criterium* à la fois extérieur, objectif et même collectif, et s'exprime en nous, plus précisément en chacun, comme le sentiment *intérieur* de la conscience, qui présuppose un individualisme, impensable au XVII^e siècle³⁵. C'est donc moins le *criterium* du bien et du mal, déterminé par la *lex conscientiae*, que le *dictamen* de la conscience qui fait la valeur d'une pensée ou d'une action. Autrement dit, il n'y a plus pour Bayle qu'une seule expérience de la *transcendance* et elle est toute *intérieure*, voire *immanente*, en ce qui concerne les règles éthiques et religieuses. Cela veut dire que la moralité d'une action dépend de l'intention qui y a présidé : «de deux actions dont nous appellons l'une bonne, l'autre mauvaise, la bonne faite contre l'inspiration de la conscience est un plus grand péché, que la mauvaise faite selon l'inspiration de la conscience» (OD,II,423A). Bonté ou méchanceté se mesurent donc moins selon le contenu objectif d'une action, réglé par le *criterium*, qu'en fonction de l'acquiescement ou du consentement de chaque esprit à cette action : «la nature des objets [...] n'influant point, telle qu'elle est en elle-même, de la moralité dans nos actes ; mais seulement selon qu'elle estimée telle ou telle par notre esprit [n.s.]» (OD,II,532B). C'est la conscience qui fait la moralité de l'acte. L'acte accompli contre les lumières de la conscience, qui nous disent qu'une telle chose est bonne ou mauvaise, n'est donc rien de moins que l'offense et la désobéissance à Dieu, bref le péché capital : «Tout ce qui est fait contre le dictamen de la conscience est un péché» (OD,II,422B).

Cette intériorité morale d'une conscience individuelle, plus précisément cette intériorisation des valeurs morales, telles qu'elles seraient objectivement déterminées, ne va cependant pas sans poser de problèmes : une anarchie morale, en quelque sorte, qui aboutit à la défense et l'admission des crimes. Étant donné que «la première & la plus indispensable de toutes nos obligations, est celle de

ne point agir contre l'inspiration de la conscience» (OD,II,425A), si, contre l'inspiration de sa conscience, on ne commet pas un certain acte considéré objectivement comme un crime, cela est plus coupable et condamné que si l'on le commet en son âme et conscience. Pour expliquer cela, Bayle compare deux cas soumis au *dictamen* de la conscience errante : «un homme pleinement persuadé qu'il doit faire un meurtre, & qui cependant n'en veut rien faire» et «un homme qui aiant la même persuasion fait un meurtre». L'auteur n'hésite pas ensuite à dire que Dieu voit dans le premier «un mépris affecté, inexcusable & malicieux des ordres de Dieu» ; et qu'il voit dans le second «une déférence entière à ce qu'il croit l'ordre de Dieu, un hommage rendu à l'autorité suprême de Dieu, enfin un amour de l'ordre» (OD,II,432B). On pourrait certes se demander si un tel meurtre oblige à comparaître devant le tribunal, selon les règles juridiques que les hommes établissent pour la sécurité et la tranquillité d'une société. Selon le raisonnement de Bayle, on répondra que ce règlement condamne l'acte commis lui-même, à savoir l'état extérieur, mais ne considère pas l'état intérieur de l'âme qui fait commettre ce crime. C'est, en revanche, dans la mesure où la décision de justice prise par les hommes diffère de celle de Dieu, que le fait qu'on commette un tel crime pour répondre à l'inspiration de sa conscience, qui ne fait qu'un avec «la voix & la loi de Dieu», est considéré comme *légitime* aux yeux de Dieu : «Dieu connoît toutes choses comme elles sont, voit dans une ame qui croiant qu'il lui ordonne un meurtre, le fait, un attachement très-réel à se conformer à la loi naturelle & éternelle ; & au contraire il voit dans une ame qui est dans la même persuasion, & qui ne veut point faire le meurtre, un éloignement de l'ordre, & une transgression manifeste de cette loi éternelle [n.s.]» (OD,II,432B). Comment peut-on sortir de cet aporie, que Bayle présente de manière rigoureuse ?



Comme échappatoire à ce qu'on pourrait appeler une crise morale et éthique, il ne nous reste évidemment que la déculpabilisation de l'erreur humaine, de la conscience errante : cette tentative est d'abord théorisation d'«une ignorance

invincible» (OD,II,442A ; 442B, *etc.*), dont l'explication se formule le plus explicitement dans le *Supplément du Commentaire philosophique*. Pour que l'acte fait selon le *dictamen* de la conscience errante soit innocent et inoffensif, il faut qu'il soit involontaire et que l'ignorance de bonne foi le rende involontaire : «le meurtre, l'adultère, le larcin, &c. cessent d'être des péchez dès qu'ils sont *involontaires*, c'est-à-dire dès qu'on *ignore* que l'on tuë, que l'on commet l'adultère, & qu'on dérobe [n.s.]» (OD,II,536B).

Avant d'entrer dans le détail, il serait révélateur de remarquer ici que Bayle s'appuie de façon plus ou moins imagée sur une théorique contemporaine de la physique de Descartes, avec laquelle il se familiarise, nous semble-t-il, assez tôt et à laquelle il donne son adhésion. Car il écrit en 1675 à son frère Jacob, en disant : «je suis grand ami des *nouveaux philosophes*, et je soupire ardemment apres l'année de *physique* où je me jetterai dans le *cartésianisme* [n.s.]»³⁶ ; puis, en 1677 : «pour moi, je suis peripatéticien presque par tout hormis en *physique*, dans laquelle je suis entierement contre Aristote *pour Mr Des-Cartes* [n.s.]»³⁷. Il faut cependant rappeler que Bayle exprime en même temps son opposition à «la Maxime des Cartésiens» (OD,II,248A) de l'évidence, comme nous l'avons déjà vue : il précise de nouveau son attitude, disant même, dans l'ouvrage de 1688, que «cette maxime transportée dans la *Religion & la Morale*, ne seroit pas d'un aussi bon usage que dans la *Phisique* [n.s.]» (OD,II,533B). Un certain renversement dans l'attitude de Bayle entre la religion ou la morale, d'un côté, et la physique, de l'autre : il critique la maxime cartésienne de l'évidence, critique qui finalement cause le problème du désordre éthique dans son «Système de la conscience» ; mais il s'appuie en même temps pour le résoudre sur la physique, plus précisément sur la partie mécanique dans laquelle se fait effectivement le bon usage de cette maxime elle-même. Ce qu'il faut voir ici, c'est comment cet appui sert à élaborer la notion d'«ignorance invincible».

Or, toute la force de l'argument de Bayle consiste alors à nous empêcher de recourir, pour expliquer la cause de l'erreur humaine, à la tache du péché originel, d'une part, et à la corruption de la volonté, de l'autre. *Premièrement*, comment peut-on mettre entre parenthèse celui-là ? Bayle prête tout d'abord attention à la nature de l'âme humaine : cette dernière reçoit *toutes les doc-*

trines de religion, que ce soit les canons du concile de Trente, ou ceux du Synode de Dordrecht, parce qu'«elle est une substance spirituelle, susceptible par sa nature de toutes sortes d'idées & de sentiments [n.s.]» (OD,II,526B). De plus, il y a en l'homme une tendance «invincible & insecouable» à rechercher la vérité en général, qui fait que «jamais notre ame n'adhère à une doctrine qui lui paroît fausse» (OD,II,527B). Autrement dit, l'âme a par sa nature tendance à persévérer en ligne droite, c'est-à-dire reçoit «une impression continuelle [...], selon sa première destination, tout droit à la vérité». Sur ce dernier point, Bayle explique, par analogie avec la mécanique de son époque, que «tout le mouvement qui est imprimé de Dieu à la matière tend selon sa première destination à décrire toujours une ligne droite». C'est évidemment là que l'auteur s'inspire de la deuxième loi de la nature, disant que «tout corps qui se meut, tend à continuer son mouvement en ligne droite» (AT,IX-2,85), d'après les *Principes de la philosophie* de Descartes.

Toujours sous la même inspiration, Bayle développe un peu plus son argument: «il [=tout le mouvement] ne décrit jamais une ligne courbe, qu'à cause des obstacles invincibles qu'il a rencontrés» (OD,II,527A). L'auteur en tire une conséquence sur ce qui arrive à notre âme : «mille circonstances particulières» font, sans qu'on s'en aperçoive, donc *dans l'ignorance*, qu'elle ne suive pas cette ligne droite, et qu'elle est jetée de côté de manières différentes. Autrement dit, la tendance invincible de l'esprit peut, en raison des circonstances diverses et variées, se tromper d'objet et s'arrêter sur une vérité en quelque sorte falsifiée. Qu'est-ce alors qui détermine cette force ou ce mouvement de l'esprit vers la vérité ? Selon le penseur, ce sont «ceux qui nous élèvent, tantôt à droite, tantôt à gauche, selon qu'ils nous disent que là ou là est le chemin qui conduit au but, où nous tendons naturellement» (*Ibid.*). Ce n'est pas le péché originel, mais l'éducation et la pédagogie d'un certain maître qui détournent le mouvement portant l'âme vers la vérité de son chemin et le déterminent vers une autre ligne. Sous cet angle, la différence des religions peut être réduite à la variété des civilisations humaines, et le fait d'être né et élevé dans l'une ou dans l'autre semble constituer la seule cause de l'orthodoxie, ou de l'hétérodoxie, d'un homme par rapport à un autre. Bayle fait ici honneur aux cartésiens

d'avoir fort bien discerné l'ubiquité et la ténacité des préjugés, des habitudes, et d'avoir compris que l'esprit d'un adulte n'est pas une table rase³⁸ : les nourrices et les précepteurs, à savoir «la force impérieuse de l'éducation» (OD,II,525A), l'ont façonné, d'une manière qui est souvent si définitive qu'à tout le moins, il faut une longue et lente maturation pour la modifier. Même si les impressions de l'éducation sont «presque invincibles», dit Bayle, mais ce *presque* n'est qu'euphémique, car il soutient également qu'un hérétique né et élevé, dans ce qu'on appelle une fausse religion, «ne peut être responsable» (OD,II,513A) de ses erreurs.

Deuxièmement, comment peut-on éliminer la corruptibilité d'une volonté ? A partir de la même attention portée à la nature de l'âme, ce qui est à remarquer ici, c'est que si la vérité est certes dite travestie dans le sens où elle est un effet du changement d'orientation de la tendance de l'âme, il faut cependant noter qu'elle est toujours mue par «la même *force*, la même impression, la même tendance vers la vérité [n.s.]» (OD,II,527A). Cette force, même dite «naturelle» (OD,II,526B), n'est rien de moins que la volonté, l'une des facultés en quoi consiste l'essence de l'âme, et Bayle note, très fidèlement à la théorie psychologique présentée dans la *Meditatio IV* de Descartes, que «les nouveaux Philosophes ont dit avec beaucoup de raison, que ce qu'on appelloit autrefois opération seconde de l'entendement est une opération de la volonté [n.s.]» (OD,II,530B). Cette dernière, par sa nature, n'admet jamais une opinion autre que «revêtue» des caractères de la vérité. Cela veut dire qu'on n'y trouve pas de changement naturel de l'âme, et donc qu'on n'y admet pas la corruption due à la volonté. Autrement dit, c'est précisément la vérité travestie elle-même, qui tient lieu de vérité réelle pour celui qui y adhère par le *dictamen* de la conscience, dans la mesure même où cette vérité putative, donc ce qui peut être erreur, est tenue pour une vérité en vertu d'un acquiescement sincère de la conscience : «nous aimions ce qui nous *paroît* vérité, nous ne l'aimions que parce qu'il nous *paroît* vérité, & nous ne rejettons la vérité, que parce qu'elle nous *paroît* erreur & mensonge [n.s.]» (OD,II,527B) : le probabilisme intrinsèque encore une fois, mais ayant affaire, en quelque sorte, à une certitude au second degré, car on tient une proposition incertaine pour certaine et vraie.

Pour mieux comprendre l'incorruptibilité d'une volonté, Bayle évoque, pour la dernière fois, un autre point de la mécanique cartésienne : «selon la remarque de *la nouvelle Philosophie*, la diverse détermination du mouvement ne suppose pas que le mouvement soit divers, étant certain qu'*avec la même quantité de mouvement* un corps tend de l'Orient à l'Occident, & puis de l'Occident à l'Orient, si la rencontre de quelque autre corps l'y détermine [n.s.]» (OD,II, 527A). Ce qui importe, c'est l'analogie par laquelle la quantité constante de mouvement correspond à l'inaltérabilité de la volonté. Bayle s'inspire ici de la preuve donnée par Descartes, dans les *Principes de la philosophie*, de la première partie de la troisième loi de la nature, disant que «si un corps qui se meut en rencontre vn autre plus fort que soy, il ne perd rien de son mouuement» (AT,IX-2,86) : la vérité de cette règle est facile à comprendre, pour peu que l'on considère «la différence qui est entre le mouuement *d'une chose* [...], et sa détermination vers un costé *plustost que vers vn autre*» (AT,IX-2,87) ; cette différence explique qu'une chose puisse perdre sa détermination de mouvement, dont la fin est tantôt une vérité ou tantôt une fausseté, sans rien perdre de la quantité du mouvement lui-même, donc sans rien changer, ni corrompre de la force volontaire qui anime l'âme vers l'une et l'autre.

Bref, il est tout à fait clair et évident que le modèle cartésien de la physique sert beaucoup à donner une explication baylienne pour la cause de l'erreur humaine, sans recourir à la tache du péché originel et à la corruption de la volonté. La cause de l'erreur n'est plus à rechercher dans le péché originel : c'est parce que l'erreur humaine, c'est-à-dire la conscience errante, résulte de l'ignorance et non d'un caprice volontaire, en un mot d'une «ignorance invincible», qu'on la considère comme méritant la pitié, l'indulgence, et donc la *tolérance*. Autrement dit, il faut distinguer, d'après Bayle, entre agir suivant «les instincts de la conscience» et agir non seulement «en conscience» mais aussi «de bonne fois», ou bien par une «ignorance invincible», ce qui revient explicitement au même dans la préface du *Supplément du Commentaire philosophique* : dans le premier cas, notre action peut être un crime, si ces «instincts» ne sont pas invincibles, mais procèdent de notre négligence ou d'une mauvaise foi qui nous porte à effacer «malicieusement» l'évidence des principes moraux ; dans le

deuxième cas, au contraire, nous ne sommes pas coupables de nos actions, seraient-elles les plus criminelles. Bayle est si large dans l'attribution d'une telle *invincibilité*, par rapport aux théologiens moraux orthodoxes (cf. OD,II, 501B-502A), qu'il admet même que l'obstination dont la conscience errante peut faire preuve dans sa conviction, ce que les persécuteurs appellent l'opiniâtreté, est l'expression de la plus haute vertu humaine : la liberté.



Lorsqu'on aborde la question de savoir comment Bayle essaye d'établir ce système, il semble possible d'explorer plusieurs pistes, telles que la scolastique chrétienne, dont la réflexion sur la conscience erronée a déjà ouvert la voie à la philosophie moderne dans ses efforts pour élaborer une doctrine de la tolérance³⁹, et le libertinage érudit, parmi lesquelles ne peut être omise sa prise de position stratégique essentiellement à l'égard du cartésianisme⁴⁰. L'attitude de Bayle est si complexe, comme nous l'avons vu, qu'on ne saurait appliquer au penseur le qualificatif de *cartésien* qu'à la condition de connoter par là une adhésion de principe au mécanisme et non l'appartenance à une *secte* philosophique précise. C'est là qu'il s'agit de ce qu'on pourrait appeler un Bayle éclectique. Un tel penchant à l'éclectisme est, nous semble-t-il, absolument étranger à la démarche cartésienne en elle-même. Cependant, c'est un tel courant qui est devenu de loin l'attitude la plus répandue dans la seconde moitié du XVII^e siècle, dans la mesure où beaucoup réduisent le cartésianisme à sa physique ou, à tout le moins, croient celle-ci dissociable du reste de la doctrine, de la métaphysique par exemple, dans laquelle Descartes établit, à titre inévitable, le principe de l'évidence.

Tel est précisément le cas de la tentative baylienne de la théorisation de la notion de tolérance. Dans la mesure où celle-ci tient à l'analyse de la conscience, il est, avant tout, possible de remarquer que Bayle hérite, d'une certaine manière, de la tradition cartésiano-malebranchiste, en ce qui concerne la notion de conscience, en soutenant : 1) que celle-ci est un instinct providentiel, « la voix & la loi de Dieu », qui nous guide dans nos choix pratiques ; 2) qu'elle

est aussi, pour chaque individu, un principe subjectif et intérieur, «le sentiment intérieur, & la conviction de la conscience». En vue de montrer l'égalité des droits de la conscience, non errante et errante, Bayle manifeste : 3) qu'il rejette la maxime cartésienne de l'évidence, le refus qui sert à la théorisation du «probabilisme» du *dictamen* de la conscience, et, par conséquent, du formalisme dans l'emploi des notions d'orthodoxie et d'hérésie religieuses, ce qui est l'une des originalités les plus marquantes dans le «Système de la conscience» de Bayle. Bien plus, il soutient : 4) qu'une action faite suivant les «instincts de la conscience» n'est pas nécessairement faite par «ignorance invincible», ou «de bonne foi», car on peut s'aveugler volontairement ; 5) que l'éducation peut obscurcir les lois de la morale, en rendant invincible l'ignorance des vérités de droit ; 6) que cela peut être expliqué à partir de l'adhésion au modèle de la physique tout à fait cartésien, pour éviter la crise morale et éthique causée par l'intériorité des valeurs morales ; 7) que toute action faite par ignorance invincible, ou «de bonne foi», est donc moralement innocente, fondement pour tolérer la conscience errante.

Bref, bien qu'on admette une certaine originalité dans la théorie de la tolérance chez Bayle, on ne peut pas non plus ignorer le contexte de rencontres et d'échanges avec le cartésianisme chez l'auteur, qui rendent significative la naissance de cette notion de tolérance, surtout quand on se place du point de vue de l'histoire des idées et des pensées dans le XVII^e siècle en France : la pensée philosophique de Bayle est bien enracinée dans son époque, qui est celle du cartésianisme, de la scolastique chrétienne et du libertinage érudit, dont il parvient par ailleurs à se démarquer grâce à sa maîtrise dialectique et à son érudition. De ce point de vue, le cas de Bayle constitue un *unicum* dans la philosophie française du XVII^e siècle, car il a su conjuguer de manière originale ces différentes traditions de pensée pour les mêler les unes aux autres, en développant ainsi jusqu'au bout les apories de la métaphysique et de la théologie occidentales.

- 1 *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, t. XVI, Paris, 1765, p. 395A.
- 2 Nous dirons ici plus simplement le *Commentaire philosophique*.
- 3 Pour ce traité, composé après la lecture des *Prétendus Réformés convaincus de schisme* de Pierre Nicole, nous dirons ici plus simplement les *Nouvelles lettres*.
- 4 Cf. Gros, J.-M., "Essai sur la tolérance. Lecture du *Commentaire philosophique* de Bayle de 1686," dans *Cahiers philosophiques*, 1986, p. 84 ; Labrousse, É., *Notes sur Bayle*, Pairs : J. Vrin, 1987, p. 114.
- 5 Cf. Gros, J.-M., "Bayle : de la tolérance à la liberté de conscience," dans *Les fondements philosophiques de la tolérance*, t. I, éd. par Zarka, Y. Ch., et al., Paris : P.U.F., 2002, p. 296 ; Mori, G., *Bayle philosophe*, Paris : Honoré Champion, 1999, pp. 274-275.
- 6 Cf. Rex, W., *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy*, La Haye : Nijhoff, 1965, pp. 123-125.
- 7 La référence à Bayle sera généralement envoyée aux *Œuvres Diverses de M^r Pierre Bayle, professeur en philosophie et en histoire à Rotterdam*, tomes I-III, La Haye : P. Husson, et al., 1727 ; tome IV, La Haye, 1731 (abréviation : OD, qui est spécifiée par les lettres A ou B, comme le texte est présenté sur deux colonnes, et par les pages en chiffres arabes). Sur la publication assez complexe de cette édition, voir : Barber, W. H., "The Publication of Pierre Bayle's *Œuvres diverses*, 1725-1737," dans *Enlightenment Essays in Memory of R. Shackleton*, éd. par Barber, G. et Courtney, C. P., Oxford : The Voltaire Foundation, 1988, pp. 9-25. Par contre, on emploie l'édition intégrale et augmentée, *Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle*, éd. par Chauffepié, J., et al., Paris : Desoer, 1820, 16 vol. (abréviation : Dict., qui est spécifiée par les lettres A ou B et par les pages en chiffres arabes) ; l'édition établie par Élisabeth Labrousse, et al., *Correspondance de Pierre Bayle*, tomes I-II, Oxford : The Voltaire Foundation, 2001, pour les lettres de Bayle.
- 8 Cf. Labrousse, É., *Pierre Bayle*, Pairs : Albin Michel, 1996 (1964), pp. 138-139.
- 9 La référence à Descartes sera envoyée aux *Œuvres de Descartes*, éd. par Adam, Ch. et Tannery, P., nouvelle présentation par Rochot, B. et Costabel, P., Paris : J. Vrin - C.N.R.S., 11 vol., 1964-1974 (abréviation : AT, qui est suivie du tome en chiffres romains et de la page en chiffres arabes).
- 10 Cf. Labrousse, É., *op. cit.*, 1996 (1964), p. 64.
- 11 Cf. Davies, C. G., «Conscience» as Consciousness : *The Idea of Self-Awareness in French Philosophical Writing from Descartes to Diderot*, Oxford : The Voltaire Foundation, 1990, p. 1 sq. ; (Rodis-)Lewis, G., *Le problème de l'inconscience et le cartésianisme*, Paris : P.U.F., 1950, p. 112 sq.
- 12 Cf. AT,VI,25 : «[...] de me deliurer de tous les repentirs & les remors, qui ont coustume d'agiter les consciences de ces esprits foibles & chancelans, qui se laissent aller inconstamment a pratiquer, comme bonnes, les choses qu'ils iugent après estre mauuaises».
- 13 Le mot «conscientia» n'est jamais employé dans les *Meditationes* ; la *Meditatio III* puis les *Secundæ Responsiones* donnent «conscius essem ; conscius sum» (AT,VII,49 ; 160) que Clerselier traduit par «auoir connoissance ; nous auons connoissance» (AT,IX-1,39 ; 124).
- 14 Picot n'ose pas traduire les deux seules occurrences de «conscientia» dans les *Principia philosophiæ* (AT,VIII-1,7) par *conscience* (cf. AT,IX-2,28). Sur ce point, voir : (Rodis-)

- Lewis, G., *op. cit.*, 1950, p. 39.
- 15 C'est Louis de La Forge qui utilise, plus tôt que Malebranche, le mot «conscience» en ce sens, voir : de La Forge, L., *Traité de l'esprit de l'homme* (Paris 1666), dans les *Œuvres philosophiques*, éd. par Clair, P., Paris : P.U.F., 1974, pp. 112 ; 133 ; 156 ; 191.
 - 16 Sur les expressions «conscience» et «sentiment intérieur» qui sont synonymes chez Malebranche, voir : Malebranche, N., *De la recherche de la vérité*, dans les *Œuvres complètes*, éd. par Rodis-Lewis, G., t. I, Paris : J. Vrin, 1991 (troisième édition), pp. 448-455.
 - 17 Malebranche, N., *Traité de morale*, dans les *Œuvres complètes*, éd. par Adam, M., t. XI, Paris : J. Vrin, 1975 (seconde édition), p. 68. Voir aussi le *Systema totius philosophiæ* de Bayle : «le superstitieux ne sent pas moins les remords de sa conscience, lors qu'il fait quelque chose qu'il se persuade faussement être un crime, que si en effet il violoit le droit naturel» (OD,IV,263B).
 - 18 Cf. Rodis-Lewis, G., *Nicolas Malebranche*, Paris : P.U.F., 1963, pp. 174-175 : «Le même terme de *conscience* [que chez Descartes] est repris par Malebranche pour désigner la saisie directe que l'ame a de ses modes».
 - 19 Cf. Furetière, A., *Dictionnaire universel*, 2^e éd. revue, corrigée et augmentée par Basnage de Bauval, H., Rotterdam : Arnoud et Reinier Leers, 1701.
 - 20 Sur ce changement d'avis chez Bayle, voir : Mori, G., *op. cit.*, 1999, pp. 305-318 en particulier.
 - 21 Bien que Bayle énonce, en 1686, que «j'avois toujours eu de l'éloignement pour les hypothèses du P. Malebranche», dans *Ce que c'est que la France toute catholique*, éd., par Labrousse, É., et al., Paris : J. Vrin, 1973, p. 46, mais en réalité, il était profondément séduit par la pensée de l'Oratorien, sauf sa doctrine de la 'vision en Dieu' au sujet de laquelle il ne s'est toujours pas montré convaincu : «Je ne sais si jamais personne a pris garde que le sentiment de l'un des plus sublimes esprits de ce siècle [=Malebranche], *que nous voyons toutes choses dans l'Être infini, dans Dieu*, n'est qu'une réparation du dogme de Démocrite» (*Dict.*, V,473B).
 - 22 Il s'agit là d'une libre interprétation que Bayle donne de la doctrine malebranchiste ; mais ce n'est pas une interprétation arbitraire. Sur ce point, voir : Guérout, M., *Malebranche*, t. III, Paris : Éditions Mouton, 1959, pp. 291-292.
 - 23 Cf. Gros, J.-M., *op.cit.*, 1986, p. 92 ; *id.*, *op. cit.*, 2002, pp. 307-308.
 - 24 Cf. Rex, W., *op. cit.*, pp. 146-150.
 - 25 Cf. Abel, O., "De l'obligation de croire. Les objections de Bayle au commentaire augustinien du 'contrains-les d'entrer'(Luc 14/16-23)," dans *Études théologiques et religieuses*, Montpellier, t. LXI, 1986, p. 44 ; O'Cathasaigh, S., "Bayle's *Commentaire Philosophique* (1686)," dans *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, n° 260, 1989, p. 164.
 - 26 Pour la constitution et l'évolution de la doctrine morale de la probabilité, on se reportera principalement aux articles classiques : Carraud, V., et Chaline, O., "Casuistique," dans *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la direction de Canto-Sperber, M., Paris : P.U.F., 1996, p. 213-222 ; Deman, Th., "Probabilisme," dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XIII, Paris : Librairie Letouzey et Ané, 1936, pp. 417-619 ; Gardeil, Fr. A., "La «certitude morale»,» dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1911, pp. 237-265 / 441-485 ; Gorce, M.-M., "Medina," dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XI, Paris : Librairie Letouzey et Ané, 1928, pp. 481-485, etc.

- 27 Cf. Armogathe, J.-R., "Probabilisme et Libre-Arbitre : la théologie morale de Caramuel y Lobkowitz," dans *Juan Caramuel*, éd. par Pissavino, P., et Vasoli, G., Comune di Vigevano, 1990, p. 36.
- 28 Cela serait constaté par le fait que ce philosophe a pris soin de distinguer ces deux sens de la probabilité : «Je ne parle pas ici de cette probabilité des casuistes, qui est fondée sur le nombre et la réputation des docteurs, mais de celle qui se tire de la nature des choses à proportion de ce qu'on en connaît, et qu'on peut appeler la vraisemblance» (Leibniz, G. W., *Die philosophischen Schriften*, éd. par Gerhardt, C. J., t. VII, 1890, p. 167).
- 29 Cf. Gorce M.-M., *op. cit.*, 1928, p. 484 ; *id.*, "Le sens du mot probable et les origines du probabilisme," dans *Revue des sciences religieuses*, t. X, 1930, p. 460.
- 30 Cf. Basnage, J., *Traité de la conscience*, 1697, t. I, Amsterdam : Pierre Brunel, pp. 90-94.
- 31 Les «nouveaux philosophes» se désignent les cartésiens et les gassendistes dans l'époque de Bayle, voir : Bayle [Labrousse], *op. cit.*, t. II, p. 301, n. 15.
- 32 Labrousse, É., *op. cit.*, 1996 (1964), p. 569.
- 33 Saurin, É., *Réflexions sur les droits de la conscience*, Utrecht : Antoine Schouten, 1697, p. 337 par exemple : «Les maximes de nôtre Philosophe [=Bayle] choquent si ouvertement l'Ecriture S. & les fondemens du Christianisme, [...]. J'ai une véritable douleur de voir un si beau Genie dans un égarement si criminel : qu'il ait fait un si malheureux usage des talents dont Dieu l'a enrichi & que pouvant employer si utilement sa plume à défendre la sainte Religion dans laquelle Dieu l'a fait naître, il ne l'ait employée qu'à la combattre & à la ruiner ; [...].» Sur cet ouvrage, voir : Turchetti, M., "Élie Saurin (1639-1703) et ses *Réflexions sur les droits de la conscience*," dans *The Emergence of Tolerance in the Dutch Republic*, éd., par Berkvens-Stevelinck, C., et al., Leiden : Brill, 1997, pp. 173-197.
- 34 Saurin, É., *ibid.*, Préface, pp. 3-4.
- 35 Cf. Gros, J.-M., *op. cit.*, 1986, p. 84 ; Labrousse, É., *op. cit.*, 1987, p. 176.
- 36 Bayle [Labrousse], *op. cit.*, t. II, p. 299.
- 37 Bayle [Labrousse], *ibid.*, t. II, p. 401.
- 38 Cf. Labrousse, E., *op. cit.*, 1996 (1964), p. 562.
- 39 Cf. Lecler, J., *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris : Albin Michel, 1994 (1955), pp. 117-124 en particulier ; Massaut, J.-P., "Les droits de la conscience erronée dans la théologie catholique moderne," dans *La liberté de conscience (XVI^e-XVII^e siècles)*, éd. par Guggisberg, H. R., et al., Genève : Droz, 1991, pp. 254-255 en particulier.
- 40 Nous avons, pour le moment, très peu d'études, qui traitent synthétiquement le rôle du cartésianisme jouant dans la théorisation de la notion de tolérance chez Bayle. A notre connaissance, nous ne nous en souvenons qu'une seule : Marilli, M., "Cartesianesimo e tolleranza : il *Commentaire philosophique* di Pierre Bayle," dans *Rivista di storia della filosofia*, Milan : Franco Angeli, 1996, pp. 555-579.

(TSUZAKI Yoshinori Philosophy and History of philosophy, Doctor Course)